A lenda melusínica no folclore galego: Apuntamentos sobre o culto e o popular

Marcial Tenreiro Bermúdez
Universidade da Coruña

A Andrés Pena Graña e
Fernando Alonso Romero

O ciclo de lendas que se ten dado en chamar xenericamente, a partir da versión de máis suceso do tronco, como melusínico, esta constituído fundamentalmente por unha serie de relatos espallados pola literatura culta baixo medieval e oral contemporánea europea. No caso galego, en que nos centraremos aquí, a lenda melusínca está fundamentalmente representada pola lenda xenealóxica dos Mariño de Lobeira.

OS MARIÑO DE LOBEIRA E A SÚA LENDA. AS VERSIÓNS

A referencia máis antiga que temos nas fontes da lenda dos Mariño provén dun nobiliario composto polo fillo bastardo do rei do Dinis de Portugal, Pedro Afonso, Conde de Barcelos, que aló polo século XIV concluíra o seu *Livro de Linhagens*, obra en que se daba conta das orixes de boa parte das liñaxes[1] da nobreza peninsular:

> «*O primeiro foi iu cavaleiro boo que houve nome dom Froiam, e era caçador e monteiro. E andando iu dia em seu cavalo per riba do mar, a sue monte, achou ia molher marinha jazer dormindo na ribeira. E iam com ele tres escudeiros seus, e ela, quando os*

[1] Para os precedentes do *Livro de Linhagens* no eido peninsular vid. Catalán Menéndez-Pidal, D., *De Alfonso X al Conde de Barcelos cuatro estudios sobre el nacimiento de la historiografía romance en Castilla y Portugal*, Madrid, Gredos, 1962.

> *sentio, quise-se acolher ao mar. E depois que a filhou aaqueles que a tomaron fe-a poer em ia besta, e levoua pera sa casa. E ela era mui fermosa, e el fe-a bautizar, que lhe non caía tanto nome nem iu como Marinha, porque saira do mar; e assi lhe pôs nome, e chamarom-lhe dona Marinha. E houve dela seus filhos, dos quaes houve iu que houve nome Johan Froiaz Marinho. E esta dona Marinha nom falava nemigalha. Dom Froiam amavaa muito e nunca lhe tantas cousas pode fazer que a podesse fazer fara. E iu dia mandou fazer mui gram fugeira em seu paaço, e ela viinha de fora, e trazia aquel seu filho consigo, que amava tanto como seu coraçom. E dom Froia foi filhar aquele filho seu e dela, e fez que o queria enviar ao fogo. E ela, com raiva do filho, esforçou de braadar, e com o braado deitou pela boca ia peça de carne, e dali adiante falou. E dom Froia recebeo-a por molher e casou com ela*»[2].

O seguinte documento en que aparecen referencias á orixe mítica dos Mariño procede dunha obra titulada *Nobiliario de los Linajes* de Diego Hernández de Mendoza e conservada en dous códices gardados respectivamente na Biblioteca Escurialense e na Nacional de Madrid. A cronoloxía así como a identidade concreta do autor da obra en xeral é difícil de establecer xa que figura con datas diversas en ambos os dous manuscritos (1474/1492), quedando só claro pola propia indicación que fai o autor de ter vivido nos reinados de tres reis, Xoán II (1406-1454), Henrique IV (1454-1474) e finalmente dos Reis Católicos (1476-1504), que ten que situarse a cabalo dos séculos XV e XVI[3]. A versión da lenda que se dá no códice do Mosteiro do Escorial é a seguinte:

> «*El linaje de los Marinos es en Galicia el cual vocablo de Marinos quiere dezir hombres de armas. Este apellido traen por la siguente razón: Dizen que uno en quien prinçipio este apellido yendo por su tierra, orilla del mar, vido estar unos hombres y mugeres al sol arrimados a una peña, desnudos, el cuero como escamoso. Y arremetiendo de súpito con el cavallo por los atajar, se echaron en la mar, y no pudo atajar sino una mujer, la cual tomó con harto trabajo. Y la truxo a su casa e hizo curar della de tal manera que aquellas escamas o cuero duro todo lo mudó, y se hizo muy linda muger a maravilla, y deprendio la habla. De suerte que el cavallero, pagado della, la tomo para sí. En la cual engendró un hijo que huvo nombre Hernán Marino. Tomó este renombre a causa de la madre, que fue de la mar*»[4].

[2] Pedro Afonso, *Livro de Linhagens*, Santiago de Compostela, Bibliófilos Gallegos, 1974.

[3] Prieto Lasa, J. R., *Las leyendas de los señores de Vizcaya y la tradición melusiniana*, Madrid, Instituto Menéndez Pidal, 1994, p. 135.

[4] *Nobiliario de los Linajes*, Biblioteca Escurialense, fol 50r. Cit. en Prieto Lasa, *op. cit.*

O mesmo relato con leves retoques léxicos ou de redacción, mais sen cambios decisivos na trama argumental, é dado polo códice sito na Biblioteca Nacional[5], e será, así mesmo, esa versión que en primeiro termo[6] nos dará Sagrario de Molina xa en pleno século XVI[7], cando na súa *Descripción del Reino de Galicia* trate das orixes da liñaxe dos Mariño[8], malia ao escepticismo que mostrara a respecto dos elementos sobrenaturais do relato o autor, os cales tentara substituír por outra explicación etimolóxica ao aludir, nun coñecido tópico dos relatos nobiliares e cabaleirescos da época[9], á suposta chegada por mar do antepasado fundador. A versión mendoziana, como se pode apreciar a simple vista, ten sufrido algúns cambios con respecto a do seu predecesor de hai só un século, o Conde Don Pedro, ao introducir elementos

[5] Ídem, Biblioteca Nacional, fol. 220r-221r. Cit. en Prieto Lasa, *op. cit.*

[6] Este feito non pode ocultar a influencia e o éxito da versión mendoziana, un éxito prolongado –*lapsu calami*– academicamente ata practicamente os nosos días. Así é interesante constatarmos algunhas frases da que fora a tese de licenciatura de Felipe Criado Boado, no que á lenda dos Mariño se refire: *«Sin embargo, y a falta de más datos en este sentido no tenemos la certeza de que esta leyenda perteneciese al conjunto de creencias míticas de aquel momento; no podemos asegurar que estuviese ya formulado entonces el concepto de mujer serpiente tal y como conocemos en la actualidad; únicamente si existiese algo que permitiera averiguar, o cuando sostener con cierta fiabilidad, que los Mariño utilizaban para justificar y privilegiar sus orígenes un esquema mítico vivo y vigente en la sociedad y cultura de la que eran contemporáneos, se podría extender al siglo XVI»*. Ante isto conclúe taxativamente: *«pero no se puede decidir nada concluyente en este sentido, ya que no deja de ser posible que Sagrario de Molina, autor culto de una época en la que el texto de Melusina se había hecho muy popular»*, parecendo en última instancia defender unha invención *ex novo* por parte do autor ou de, *«cualquier otro individuo, hubiese retomado un tema de gran prestigio en el contexto geográfico y cultural sobre el que escribía (la Galicia del siglo XVI) para «inventar» unos orígenes prodigiosos a la familia de los Mariño»*. Criado Boado, F., «Serpientes gallegas: Madres contra rameras», en Bermejo Barrera, J. C. (ed.), *Mitologia y Mitos de la Hispania Prerromana* II, Madrid, Akal, 1988, p. 217. Disto infírese que, ademais do texto medieval (do século XIV!), descoñece tamén a referencia directa da versión de Mendoza, un feito que é máis xustificable na redacción da *Descripción*. Criado será seguido, ao respecto, por García Fernández-Albalat, B., «La soberanía céltica femenina y sus huellas de culto en el oeste peninsular», en *Los celtas de la Europa Atlántica. Actas do I congreso galego sobre a cultura celta*, Ferrol, Concello de Ferrol, 1999, p. 175; e por Brañas Abad e Aparicio Casado (nas súas teses respectivas).

[7] Mendoza, así mesmo, é a fonte da versión que redixe cun maior acento literario e certas concesións –sentimentais– ao estilo da época (o século XIX), Antonio de Trueba, no primeiro tomo da súa *magna opera Leyendas genealógicas de España,* Barcelona, Daniel Cortezo y Cia. Editores, 1887, pp. 249-252.

[8] Sagrario de Molina, B., *Descripción del Reino de Galicia*, edic. de J. A. Parrilla, prólogo de R. Villares, A Coruña, Supervisión y Control, 1998, p. 154.

[9] Sinaladamente nunha das versións peninsulares do ciclo melusínico, a lenda dos Haro, de certa e imprecisa evocación «artúrica» –*non strictu sensu*–, aparece este tópico, a antepasada mítica, a Dama de Biscaia, será unha filla do rei de Escocia chegada por mar: Prieto Lasa, *op. cit.*, p. 261. De igual maneira a navegación providencial do primeiro Froilaz, descendente de godos, e a súa chegada a terra de Trasancos marcan o fito fundacional desta liñaxe galega: Pena Graña, A., *Narón un concello con historia de seu. II*, Santiago de Compostela, Sotelo Blanco, 1991, pp. 4-57. Algunhas lendas heroicas reflectiran, de igual maneira, a chegada por mar ou un curso de auga do heroe, como a de Loengrin, Grimm, J. - Grimm, W., *Deutsche Sagen*, Darmstadt, Wissenschaftliche Gesellschaft, 1982, vol II, nº 542-544.

novos na trama que non aparecían na primitiva redacción do *Livro de Linhagens*. Isto pode supor varias cousas: desde un coñecemento imperfecto da fonte primaria portuguesa, ao uso dunha fonte secundaria non testemuñada (oral ou, con máis probabilidade, escrita) ou ben que o xenealoxista simplemente innova aquí. É difícil negar *a priori* algunha das posibilidades, aínda que a segunda resulta especialmente suxerinte pola posibilidade que nos mostra de que a versión de Mendoza estea recollendo ela mesma elementos locais que non se vían como necesarios no relato do *Livro*, mais que agora cobrarían un novo pulo na trama. Atopámonos así con dúas versións da xenealoxía mítica dos Mariño de Lobeira, porén escasamente separadas no tempo por algo menos de dous séculos, e certos elementos de diverxencia no que se refire a desenlace, pois na máis antiga ten un maior desenvolvemento o tema da mudez, que Mendoza reducirá a unha simple aprendizaxe verbal. En cambio, na primeira faise omisión, pola súa parte, de elementos que son centrais na segunda: o caracter de íctico da muller e a súa progresiva perda. Porén a presenza de elementos paralelos, como a iconografía heráldica asociada a esta familia, cun frutífero desenvolvemento na arte nobiliaria das Rías Baixas durante toda a Idade Moderna e demais, fan pensar que isto podería ter influído nesa evolución secundaria do relato que temos en Mendoza, que tal vez se achou na necesidade de facer explícito o implícito. Tampouco hai que deixar de ter en conta, ao fío disto, a presenza de narracións tradicionais na zona até practicamente a actualidade que lembran a lenda recollida no nobiliario do Conde Don Pedro[10]. Máis alá deste entrecruzamento secular entre o culto e o popular, a principal resposta afirmativa viría, talvez, dada pola propia falta de detalles da propia descrición que o Conde de Barcelos fai de Dona Mariña, coa súa parquidade –«*ia molher marinha*»– que parece supor un sobreentendido que non precisa doutras énfases descritivas, incidentes no coiro escamoso da muller. Un dato de posible interese poderíanolo achegar o feito de que os termos *muller mariña* / *home mariño* permanezan até o día de hoxe como de uso corrente no folclore galego contemporáneo para se referir a este tipo de seres de calidades semellantes ás sereas, do cal se podería supor que a contigüidade léxica non é casual, se non causal, é dicir, froito dunha continuidade histórica na tradición oral da que o *Livro de Linhagens* sería a primeira proba documental e que podería explicar a dita omisión. Colíxese disto a posibilidade de que o termo *muller marinha* que aparece no texto puidese ter, por aquel entón, un contido perfectamente claro xa na zona galego-portuguesa e semellante ao actual. Este feito, como observara a case dous séculos Teofilo Braga, non sería tan estraño se temos en conta, por exemplo, o uso que no século XVI o poeta portugués Gil Vicente fará do termo «*fada marinha*» nunha evocadora composición: «*Vai logo as ilhas perdidasen / No mar de penas ouvinhas / Traze três*

[10] Véxase Pazos, L., *Guía de sirenas de Galicia*, Pontevedra, LXD, 2003, pp. 27-28.

fadas marinhas / Que sejam mui escolhidas»[11]. Novo entrecruzamento entre literatura culta e tradición oral?[12]

UNHA PECULIAR VERSIÓN E O FOLCLORE DOS SERES DAS AUGAS. XACIOS, LAGARTOS E SERPES

Unha mención á parte merece, pola súa orixinalidade, unha terceira variante da lenda que merece ser estudada por separado das anteriores: é a que nos ofrece, no século XVI, o que fora bispo de Mondoñedo, Antonio de Torquemada[13] no seu *Jardín de flores curiosas*:

> «*No quiero que passemos adelante sin que sepáys una común opinión que se tiene ene el reyno de Galicia, y es que allí ay un linaje de hombre que llaman los Marinos, los quales se dize y affirma por cosa muy cierta, y ellos no lo niegan, que descienden de uno de estos trittones o pescados que dezimos, antes se precian dello. Y aunque se cuenta de diversas maneras como cosa muy antigua, todas vienen a concluir en que, andando muger ribera de la mar, entre una espesura de árboles, salió un hombre marino en tierra, y tomándola por fuerça, tuvo sus ayuntamientos libidinosos con ella, de los quales quedó preñada, y este hombre o pescado se bolvió a la mar, y tornava muchas vezes al mesmo lugar a buscar a esta muger, pero sintiendo que le ponian acechanças para prendele, desaparesció. Quando la muger vino a parir, aunque la criatura era racional, no dexó de traer en sí señales por donde se entendió ser verdad lo que dezía que con el triton le havía sucedido*»[14].

Como se pode observar, a versión de Torquemada difire sensiblemente tanto da do Conde de Barcelos como da de Hernández de Mendoza: a acción e os personaxes vénse invertidos, e a muller agás por ser vítima da violencia, novamente xoga un papel moi diferente que nos relatos anteriores ao quedaren reservados os caracteres sobrenaturais para o actor masculino, ese *home mariño*, camuflado baixo a vestimen-

[11] Cit. en Braga, T., *Contos tradicionais do povo portugues*, Lisboa, Publicações Dom Quixote, 1995, p. 21.

[12] Sobre os motivos da presenza de elementos feéricos na literatura profana a partir da Idade Media véxase nota 53.

[13] Caro Baroja, J., *Algunos mitos españoles*, Madrid, Edic. Centro, 1974, pp. 138 y ss.; Alonso Romero, F., *Lendas dos pescadores galegos, británicos e bretóns*, Santiago de Compostela, Xunta de Galicia, Conselleiría de Pesca, 1996, p. 130.

[14] Torquemada, A. de, *Jardín de flores curiosas*, en *Obras Completas I*, Madrid, Turner, 1994, p. 585.

ta do clásico tritón, que alterna as súas idas e vidas do mar á terra. O propio autor recoñece que existían, á parte da que el nos ofrece, outras versións correntes de lenda xa que «*se cuenta de diversas maneras*», o cal non consegue obviar un certo asombro ante a disimilitude dos dous relatos. ¿Sería a versión de Torquemada outra formulación paralela do relato xenealóxico ou ben o resultado dunha adaptación forzada ao discurso literario que el mesmo fixo, ou pola contra o resultado dunha simple confusión ao escoitar a lenda, ou un descoido ao transcribila? É difícil sabelo, máis sexa como for, si podemos encontrar algúns elementos parellos no folclore contemporáneo en favor dunha orixe cando menos oral en parte. Na costa da Asturias galegofalante, en Tineo, dicíase que o *home marín* acostumaba aparecer nas noites en que había tormenta para, entre outras cousas, satisfacer os seus baixos instintos: «*viniende de la 'Mare de Lluarca' ... quemaba los pajares, mataba el ganado y violaba a las mujeres con su enorme pene*»[15]. Poida que se relacionen coa tradición deste tipo outra serie de crenzas, como a que existía na zona do Morrazo (Pontevedra) de que o Urco[16] viña desde o mar á terra as noites de treboada para atacar as mulleres, especialmente aquelas que estaban embarazadas ou a menstruar[17]. Poida tamén que tradicións deste tipo tivesen algo que ver, ou fosen coñecidas máis directa ou indirectamente por Torquemada á hora de redactar a súa obra. Por outro lado sabemos que algo semellante se contaba tamén dos chamados «xacios» do curso medio do Miño. Estes «xacios» son descritos comunmente como uns seres acuáticos, en ocasións cunha forma máis parella á humana e afastada da caracterización íctica dos seus conxéneres. No ano 1999 tivemos a oportunidade de recollermos unha curiosa versión inédita sobre os dunha oriúnda da rexión da Terra de Miño (Lugo). Segundo ela, os xacios acostumaban saír baixo a súa fascia humana das pozas do río para engaiolaren as mozas que pola noite se recollían da festa[18], sobre todo cando isto coincidía coa noite de San Xoán, un eido este dos *nostoi* festivos moi axeitado para as aparicións sobrenaturais. Á mesma tradición atribúelles, non obstante, unha eiva que os deixa ao descuberto ao denunciar a súa condición: pódeselle atopar unha cauda residual de lagarto. O lagarto ten un papel moi peculiar no folclore galego-portugues xa que forma un dobrete antitético, mais en parte tamén complementario, con outro réptil, a serpe. Un conto popular atribúe a

[15] Álvarez Peña, A., *Mitología Asturiana*, Oviedo, Picu Uriellu, s.f., p. 124.

[16] Aínda que se identifica o Urco normalmente pola súa forma de «can», na tradición oral da zona do Morrazo preséntasenos esta figura cuns caracteres máis vagos puidendo adoptar tamén outras formas como a de cabalo ou mesmo a de home de grande tamaño, véxase Aparicio Casado, B., *A tradición oral en Poio. Claves interpretativas*, Pontevedra, Deputación Provincial de Pontevedra, 1992, p. 99.

[17] Tradición recollida por Luís Gómez Souto, a quen temos que agradecer a información.

[18] Véxanse as aparicións de trasnos, *demos bulrreiros* ou *lavandeiras* etc., non exentas, ás veces, de intencionalidade: a avoa da nosa informante aplicábaIle os «xacios» do conto como un *«coco»* axeitado para que non se demorase enredando cando saía polas noites.

diferenza entre eles á participación da serpe no pecado orixinal, xa que antes disto tería pernas de igual xeito que o lagarto . Porén, por afinidade coa súa cómplice, dise que a serpe é amiga das mulleres: «*Tamen adoita a serpe meterse pola boca dos animais e máis dos homes. O perigo é maor prós homes que non prás mulleres porque as cobras –en lembranza probable da historia de Adán e Eva– son enemigas dos homes e amigas das mulleres*»[19]; mentres que o lagarto o é dos homes, unha crenza que tamén se encontra en Portugal e Castela[20] e na Alta Estremadura –unha zona, por outro lado, con grandes afinidades etnográficas con Galicia[21]–: «*o lagarto era contra as mulleres, corría tras elas; i-as culebras contra los homes*»[22]. Porén, cada un é antagonista do sexo contrario: «*O lagarto é amigo do home tirase á muller*»[23]. A serpe odia[24] especialmente o home e intenta mordelo cando está a descansar tirado na herba; entón, o lagarto para o advertir, espértao dándolle coa súa cauda nas meixelas para facelo acordar[25]. Ao mesmo tempo, o lagarto ten a teima de perseguir as mozas e metérselles por entre as pernas[26] para mordelas[27]. Como feito parello ao bo entendemento entre a muller e a serpe no folclore feérico, a moura adquire baixo o encantamento a que está sometida a forma de serpe; de igual maneira nos reducidos casos en que a muller encantada é substituída por un home encantado, este adquire, en lugar da forma de serpe da súa conxénere feminina, a dun enorme lagarto, un «lagarto arnal»[28]: «*na montaña do Incio din que os mouros da cova de Santa Cristina do Viso collen antr'outras figuras de lagarto*»[29]. Temos aquí pois o tema do «príncipe

[19] Martínez Risco, V., «Creencias gallegas. Tradiciones referentes a algunos animales», en *Revista de Dialectología y Tradiciones Populares*, III (1947), p. 284.

[20] Bouza-Brey, F., «El lagarto en la tradición popular gallega», en Ídem, *Etnografía Gallega I*, Vigo, Xerais, 1982, pp. 69 y ss.

[21] Un feito que se pode encadrar posiblemente na «Repoboación» medieval da zona e que non se pode separar doutras peculiares situacións como a coñecida permanencia até hoxe en día dunha variedade do galego-portugues medieval na zona do Val do Xalima (Norte de Cáceres).

[22] Flores Del Manzano, F., *Mitos y leyendas de tradición oral en la Alta Extremadura*, Mérida, Junta de Extremadura, 1998, p. 218.

[23] Lagartóns (A Estrada), recollido por Conde Carollo en Llinares Garcia, M., *Os mouros no imaxinario popular*, Santiago de Compostela, Universidade de Santiago, 1990, p. 59.

[24] Pola contra dise que ao lagarto lle doe a cabeza cando ve unha muller. Martínez Risco, art. cit., p. 380.

[25] Bouza Brey, art. cit., p. 70; Martínez Risco, ibídem.

[26] O significado sexual é claro, Martínez Risco, art. cit.; Llinares García, *op. cit.*, p. 59. O odio céntrase ás veces nas rapazas que están a menstruar (Fraguas Fraguas, A., *La Galicia insolita, tradiciones gallegas*, Sada, O Castro, 1997, p. 203), ou nas que están para casar, Martínez Risco, art. cit., p. 380.

[27] Bouza Brey, art. cit., p. 70.

[28] Segundo nos indica D. Luís Monteagudo o adxectivo «arnal» refírese ao tamaño; de igual maneira «toxo arnal» é un toxo de grandes dimensións, e diversos topónimos responderían tamén a isto.

[29] Martínez Risco, V., «Etnografía. Cultura espiritual», en Otero Pedrayo, R. (dir.), *Historia de Galicia*, Madrid, Akal, 1979 (1962), vol. I, p. 12.

lagarto»[30], representante explícito das lendas tipo «bela e besta» do folclore europeo, e da que Risco xa hai algúns anos recollera entre nós[31] e en *Nós* unha fermosa versión. Ao teor disto non é arriscado supoñer que o contexto da tradición da Terra de Miño verbo dos xacios e as das mouras-cóbrega que veñen desencantarse, para logo casar co seu salvador é un e, porén, o mesmo: o das lendas que falan do matrimonio entre un home e un ser sobrenatural, a moura.

UNHA EXPLICACIÓN: A SEREA COMO «ENCANTADA»

Volvendo aos nosos mariños, outro argumento máis que se pode achegar a favor da converxencia entre xacios-homes mariños e mouros estaría nas lendas en que se atribúe a orixe da condición de serea ou de home mariño a un encantamento, é dicir, naquelas en que o home mariño, ao igual que o mouro, é un «*encanto*». Así, en Castro Urdiales (Cantabria), falábase tamén da chamada *sirenuca*, unha moza tornada nese estado pola maldición materna, que adoitaba vingarse espantando os peixes das redes. Na Alta Estremadura contábase algo semellante sobre unha rapaza á que a súa nai lle deitara unha maldición por estar decote na auga («*ojala te volvieras en pez*»[32]), como reza unha fermosa cantiga popular da zona: «*la sirenita del mar / es una bella muchacha / por maldecirla su madre / la tiene Dios en el agua*»[33]. O mesmo padre Feijó, ao falar no seu *Teatro Crítico Universal* do caso do home-peixe de Liérganes (Cantabria) refire que: «*Añadíase que esto había sido efecto de una maldición que sobre dicho mozo había fulminado su madre*»[34]. De interese, como variante do tema, é o que se contaba con respecto a un lago preto do mosteiro de San Martín de Valdetuéjar (León) en que se acreditaba que habitaban mozas condenadas a vivir con forma de serea até á fin do mundo por ter tentado aos monxes[35]. A lenda non é allea á presenza no propio cenobio de capiteis historiados con dúas figuras de sereas, isto é, iconografía moralizante[36], pois «*a muller é cousa que acaba en negro peixe, porque a líbido trae consigo moitos monstros*»[37], das que a mente popular quixo dar con este relato un socorrido e

30 Martínez Risco, ídem; López Cuevillas, art. cit., p. 54; Prieto Rodríguez, L., *Contos vianeses*, Vigo, Galaxia, 1958.

31 Así mesmo, algunhas versións desta lenda, en Cantabria: García Preciados, J., «'El príncipe lagarto'. Cuentos Populares. Relatos copiados del natural», en *Diario Montañes*, 7-II-1993.

32 Flores del Manzano, *op. cit.*, p. 87.

33 Ídem, p. 88.

34 *Disc. VIII*, en Feijoo y Montenegro, B., *Obras Selectas*, ed. a cargo de E. Blanco-Amor, Santiago de Compostela, Edicións Sálvora, 1984, p. 246.

35 Álvarez Peña, *op. cit.*, pp. 24 y ss.

36 Leclerq Marx, J., «Sirenes et centaures», en *Cahiers de Civilisation Médievale*, 45 (2002), p. 66.

37 *Embl.* 115, Alciato, A., *Emblematum liber*, Madrid, Editora Nacional, 1975; cfr. Rodríguez López, I., *Mar y mitología en las culturas mediterraneas*, Madrid, Alderabán, 1999, p. 232.

sorprendentemente converxente *aition*[38]. O recurso ao encantamento para explicar a condición estraña (híbrida, monstrosa, sobrenatural etc.) da muller non é orixinal, embora aparece longamente e non devagar no folclore europeo. A finais do século XIV o propio Jean d'Arras referiuse a condición semiserpentiforme de Melusina como consecuencia da maldición que lle botou a ela e as súas irmás a nai[39]. A influencia da maldición paterno-filial na transformación monstruosa do protagonista é bastante corrente no folclore de Galicia, Portugal e Asturias, sobre todo no que se refire aos lobishomes que deben, pola noite, «*correr a súa fada*» en forma animal[40]. Tampouco son alleas, así mesmo, as lendas de mouras que na súa maioría explican ese pormenor pola reticencia dos pais para co mozo ou coa propia idea do casamento da filla.

O MATRIMONIO COMO «DESENCANTAMENTO»

Pode entenderse como outra forma de «desencantamento» o que achamos no fin na propia lenda dos Mariño? «*E esta dona Marinha nom falava nemigalha ... E dom Froia foi fillar aquele filho seu e dela, e fez que o queria enviar ao fogo. E ela, com raiva do filho, esforçou de braadar, e con o braado deitou pela boca ia peça de carne e dali adiante falou. E dom Froia recebo-a por molher e casou com ela*»[41]. Os modos violentos para conseguir o retorno da muller á condición humana é algo que se pode ver a respecto das «encantadas», mais a forma que utiliza o nobre galego para lle dar a voz a súa muller carece de paralelos coñecidos no noso folclore. Podería sinalarse, talvez, que o acto de deitar pola boca un obxecto (masa de pelos con dentes, vómito etc.), «*o meigallo*», «*o gafo*», aparece continuamente na tradición popular galega con

[38] Este correlato é, en si mesmo, digno de interese porque ilustra o dialogo establecido entre a tradición iconográfica culta e o imaxinario popular, nunha infrecuente –ou non– captación ou *traslatio* do sentido exemplar; algo igual pódese dicir sobre o que ocorre coas interferencias entre algunhas esculturas que mostran a unha muller aleitando ofibios ou batracios (a Luxuria). Leclerq-Kadaner, J., «De la Terre-Mère à la Luxure, a propos de la migration des symboles», en *Cahiers de Civilisation Médiévale*, 18 (1975), pp. 37-39. Con presenza entre nós nos relevos da catedral de Santiago e en San Martín de Mondoñedo (Foz). Nodal Fernández, «De la Tierra Madre a la Lujuria. A proposito de un capitel de la girola de la Catedral de Santiago», en Castiñeira González, M. A. - Díez Platas, F. (eds.), *Profano y pagano en el Arte Gallego*, en Semata 14 (2003), pp. 340-347. E certas tradicións populares –non menos luxuriosas– e ben coñecidas segundo as cales as serpes zugan dos peitos das mulleres (o noutras versións das vacas) que acaban de parir, Folgar Crestar, A., *Historia de Moraña y tradiciones gallegas*, Pontevedra, 1975, p. 148; asimismo Llinares García, *op. cit.*, p. 53.

[39] *Melosina*, fol. Vv [1489], III, fol. 4 [1526], en Corfis, *op. cit.*.

[40] Bouza Brey, art, cit., pp. 252-260; Carre Alvarellos, *op. cit.*, p. 357; Vasconcellos, J., *Etnografía Portuguesa*, Lisboa, Imprenta nacional Casa da Moeda, 1982, vol. IV, p. 211 Martínez Risco, art. cit., p. 289.

[41] *Livro de Linhagens*, II, 169.

motivo da curación dun endemoñado, ou enmeigado[42], mais non aparece ligado á falta de voz do doente. O feito de ser muda a muller, aparece noutras lendas do *corpus* melusínico, como a de Wastianaus Wastinauc, recollida entre os séculos XI-XII polo crego gales Gautier Map no seu país natal e transcrita na súa obra *De Nugis Curialium*. Conta como un nobre acha durante unha cazaría unha casa no bosque onde ve varias mulleres moi altas a bailaren. Acto seguido rapta a unha delas que permanece calada durante 3 noites. Cando a última noite fala, Wastinaus tómaa por esposa[43]. Non se lles escapará tampouco aos afeccionados á etnografía que o tema da muller sobrenatural muda –e máis en concreto, a serea– é o que presenta o coñecido conto recollido por Andersen[44]; non obstante, ese tipo de lendas sobre seres mariños soen ser considerados xeralmente polos folcloristas escandinavos como «*migratory legends*», de filiación celta que terían chegado a través do contacto cos escoceses ou irlandeses[45]. Porén, o tema reaparece nalgunhas lendas melusínicas contemporáneas insulares, como nunha, recollida a principio do século XX no condado de Clare (Irlanda), en que a muller permanece no seu mutismo durante 7 anos, en que se comunica só con acenos e mesmo en que se celebra a voda do mesmo xeito[46]. Nesta lenda, sorprendentemente similar á dos Mariño, tamén lle debemos a un acto de violencia, non física agora se non verbal, a causa da ruptura do silencio da muller. O pai do home, de acordo co fillo, berra e insulta á muller recriminándolle a súa «incerta» orixe, un feito que fai que ela se vea obrigada a falar para se defender[47]. Na lenda dos Mariño a integración definitiva da muller a través do casamento non se produce de forma inmediata, se non ao cabo dun longo período. Curiosamente, as versións posteriores –aínda obviando a mudez– tenderan a ofrecer unha imaxe deste período intermedio como unha «especie» de transición cara á humanidade, en que progresivamente lle van caendo as escamas e

[42] Soe identificarse a cousa deitada polo «poseso» coa doenza –ou mal espírito– que entrou de igual maneira pola boca do suxeito a través de algo que este comera ou bebera e que contiña o mal. LISÓN TOLOSANA, C., *Endemoniados en Galicia hoy*, Madrid, Akal, 1990, pp. 154-157.

[43] *«Ipsam rapit a qua rapitur et statim et aliis arripitur, et dimicacione fortisima detentus aliquandium suis puerique sui magnis conatibus eripitur, nec omnimo endempnis sed, quantum possitit feminarum unges et dentes, pedibus lesus et tibiis, hanc secum tulio, et a ea pro voto tribus diebus et noctibus usus, verbum ab ea extroquere non potuit; passa tamen est consenso placido venerum voluptatis eius. Quarta vero die locuta est ei verba».* MAP, Walter, *De Nugis Curialium*. tradución y edición de M. R. JAMES, Oxford - New York, Oxford University Press - Clarendon Press, 1983, II, 12.

[44] GROSSEL, M.-G., «Fée en deça, démone au delà: remarques sur les aspects inquiétants du personnage mélusinien», en BUSCHINGER, D. - SPIEWOK, W. (eds.), *Melusine. Actes du Colloque d'Études Médievales de l'Université de Picardie Jules Verne*, Greifswald, Reinecke, 1996, p. 62.

[45] ALMQVIST, B., «The Mélusine legend in irish folk tradition», en BOIVIN, J.-M. - MACCANA, P. (ed.), *Melusines continentales et insulaires. Actes du colloque international tenu les 27 et 28 mars 1997 à l'Université de Paris XII et au Collège des Irlandais*, Paris, Honoré Champion, 1999, p. 279.

[46] ALMQVIST, B., «Melusine legend in contex of irish folk traditions», en *Béaloideas*, 67 (1999), p. 20.

[47] Ídem, p. 30.

formado as pernas, ao contrario da súa parente danesa que tivo o «detalle» de dar o salto inmediato a súa humanidade coa soa eiva da voz. A incorporación de pleno da muller no mundo humano, quer «repentina» (proba, acto violencia etc.) quer froito dunha «transición» máis maina (ambas as dúas exemplificadas nas versión do *recit* xenealóxico dos Lobeira), amósase, cando menos formalmente, como un autentico *rite de passage*. Ao respecto, ao resultar curiosa a innovación dos nobiliarios casteláns, non podemos dicir que conserve, así mesmo, a súa singularidade no conxunto dos relatos melusínicos. Noutras ocasións, a lenda tenderá, pola contra, a alongar o período de «transición» alén do matrimonio, e converte o éxito deste en parte do dito proceso[48]. Este feito, talvez, puido deixar o seu pouso nun fragmento do *Liber Nymphis* de Paracelso (séc. XVI), en que ao preguntarse no seu verbo da natureza dos seres acuáticos, refería a crenza segundo a cal o matrimonio era unha forma de «redención» para elas: «*tamén estas mulleres [as ninfas] poden conseguir un alma se contraen matrimonio cun mortal, entón, chegan a ser como as demais mulleres e serán redimidas por deus*»[49]. Paralelamente á dita dilación posmarital, outro tópico que se atopa neste tipo de lendas é o de conservar a muller, de forma limitada ou encuberta, algúns trazos que denotan o seu carácter non «demasiado» humano. Así, a esposa de Edric O Salvaxe retorna periodicamente á fraga de onde saíu para ver as súas irmás[50], Melusina recobra a súa forma ofídica todos os sábados mentres esta a se bañar[51], de igual maneira que ocorre coas Damas de Chatou Rousset[52] e do Eperandie[53], e, do mesmo xeito, nunha lenda recollida en Verín fálase dunha moura-serpe que, tras quedar desencantada, conservaba aínda, como trazo inquietante da súa pasada natureza, un desproporcionado e monstruoso –un boi cada día– apetito[54].

[48] Prieto Lasa, *op. cit.*, pp. 213-215.

[49] Cit. en Almendrar Oppermann, A. I., «Sentido y poder de las figuras acuáticas femeninas en la cultura popular centroeuropea: Su significación mitológico-religiosa», en *Revista de Dialectología y Tradiciones Populares*, XLVII (1992), p. 225.

[50] *De Nugis Curialium*, II.12.

[51] *Melosina*, fol 128r [1489] en Corfis, I. A. (ed.), *Jean de Arras, Historia de la linda Melosina*, Madison, Hispanic Seminary of Medieval Studies, 1982 (edición das traducións castelás de 1489 e 1526). Optamos por utilizar a edición das primeiras traducións españolas de Jean d'Arras, tanto polo seu valor literario implícito como pola súa rareza, así como por non se afastar sensiblemente do orixinal.

[52] Gerbasius Tilburiensis, *Otia Imperialia*, Trad. e ed. a cargo de Banks, S. E. - Binns, J. W., Oxford, Oxford University Press, 2001, I, 15 fol 10.

[53] Ídem, III, 57 fol. 69v.

[54] Taboada Chivite, X., «Leyendas castreñas», en R*itos y creencias Gallegas*, A Coruña, Sálvora, 1982, p. 192; cfr. López Cuevillas, F. - Lourenzo Fernández, X., *Vila de Calvos de Randín*, Santiago de Compostela, Seminario de Estudos Galegos, 1930.

DÚAS INTERPRETACIÓNS. DO POPULAR AO CULTO NA LITERATURA PROFANA

Polo que se refire a este caracter peculiar da muller, nin a hipótese paracelsiana, nin a popular do «encantamento», «maldición» etc., parecen cubrir plenamente todos os ocos do relato. Son, como moito, explicacións ou racionalizacións parciais, ou variantes dunha realidade máis complexa. Na maioría das versións medievais non se mostra –máis que marxinalmente– propósito de cambio por parte da muller que mantén o seu carácter estraño ao humano, e non semella ter intención de o abandonar. Neste caso, a condición sobrenatural da muller non é, por tanto, un feito transitorio como un estado de cousas permanente; a mesma negación, porén *in terminis*, dalgunhas reinterpretacións *volk* que confirma para a dona feérica un carácter sobrenatural de seu[55], o cal perante o sector eclesiástico evidenciará indefectiblemente a súa natureza, non podendo ser anxélica, «satánica»[56]. Entre as dúas aporías, a primeira opción, a «humanización» da fada que só devén sobrenatural por causa da «*fada*», «*o encanto*»; a maldición que sobre ela caeu, tiña a vantaxe de salvar cunha certa congruencia coas benéficas virtudes que para o marido ten a súa especial dona, ou simplemente limar a «ambigüidade» dun tipo de ser sobrenatural que non se axeitaba a ningún dos tipos oficiais: anxo ou demo[57]. O índice de demonización no *corpus* medieval non é raro se temos en conta que a maioría dos autores que recollen estas tradicións son eclesiásticos e cultivan un xénero como é o do *exemplum* concibido como axuda didáctica á predicación, e que ten un especial desenvolvemento na época en que abrolla a narrativa melusínica[58]. A mesma lectura demonizante chega a impregnar relatos como o de Jean d'Arras que eran alleos á dita corrente[59], e virá xustificar decote os trazos anormais

[55] Algo que, non faltaría máis, acentuaran en *lectio* demoníaca os *exempla* eclesiásticos como o *De Oculis Apertis post pecatu*, *Ot. Imp.* I.15, e mesmo algunhas versións nobiliarias, como a dos señores da casa de Haro (señores de Biscaia), ou a liñaxe subseguinte dos Manrique, condes de Treviño. Algunhas destas últimas, como a dos Plantagenet, tiveron tamén un marcado valor de sátira política. LUCKEN, Ch., «Le Roman de Melusine des Luisignan? Le fable de l'histoire», en BOIVIN, J.-M. - MAC CANA, P. (ed.), *op. cit.*, p. 166. Contra Enrique II, coñecido pola súa política eclesiástica e por ter ordenado o asasinato do bispo de Canterbury. LECOUTEUX, Cl., *Melusigne et le Chevalier au Cigne*, Paris, Payot, 1982, pp. 30 y ss.

[56] *Melosina*, fol. 127v [1526], en CORFIS, *op. cit.*

[57] TENREIRO, M., «Os mouros: notas sobre a permanencia do mito no folclore», en *Anuario Brigantino*, 25 (2005), p. 51.

[58] GROSSEL, M.-G., art. cit., p. 65. Así mesmo, este autor observa que: *«l'apparition des fées du folklore dans les discours en latin des clercs ait coïncidé avec un durcissement de l'orthodoxie religieuse, ces dames venues on ne sait d'où et définitivement rebelles à la présence christique, sont sans contestes des démons comme est démoniaque de goût des autorités populaires à ... disait-on, de recits du folklore et de mythes anciens réinterprétés à la lumière de leur foi»*.

[59] BERCHELLOT, A., «Le merveilleux dans le Roman de Melusine», en BUSCHINGER, *op. cit.*, pp. 5 y ss.

–inquietantes– dos fillos[60]. Con todo, alén da sempre omnipresente sobre a «demonización», nos relatos ábrese paso outra lectura que *mutatis mutandis* encaixa coa «popular», quer encuberta a través da teoría do «encantamento» quer doutro xeito, e que mostra unha visión máis flexible dos entes sobrenaturais[61]. Con razón observa Harf-Lancner, no seu estudo sobre as fadas na Idade Media, que o recurso á temática feérica do relato popular foi un dos elementos, xunto co recurso ao mundo clásico, a través dos cales a nova cultura cortesá medieval puido crear unha tradición de literatura culta separada e autónoma da eclesiástica[62]. O único elo de unión entre as dúas ramas nobiliario-popular e eclesiástica do ciclo é, ao cabo, o mantemento nas dúas dun elemento común, mais diversamente interpretado[63]: o do «*tabú*» imposto ao esposo, que é no fondo, nesta segunda *lectio*, o único importante e sobre o que xira toda a acción.

LENDAS MELUSÍNICAS NO FOLCLORE GALEGO CONTEMPORÁNEO: DOUS «CASOS IMPERFECTOS»

Diversos autores teñen incidido nese complexo «trasgresión-desaparición» como definitorio do que é ou debe ser un relato melusínico, podendo aínda dicirse que o tipo «melusínico» non é máis que unha especificación dun motivo máis xeral: aquel que presenta o matrimonio entre un humano e un sobrenatural[64]. A lenda dos Mariño, como a da liñaxe asturiana dos Miranda[65], agás por estar ela máis influída polo relato de Arras propiamente dito, son neste sentido casos «impropios» de lenda melusínica, xa que, aínda que se inscriben no contexto corrente da época (séc. XI-XIII e séc. XIV) en que eclosionará a ciclo, e responden a similares motivacións, como son a exaltación das liñaxes nobres, presentan certos trazos de orixinalidade temática fronte aos

[60] Así cando Geofry chega ao cenobio de Monserrat, un dos monxes dirá nada máis velo: *«¿Quien es este diablo que tanto ha terrible figura?» Melosina*, fol. 148v [1489], en CORFIS, *op. cit.*. Outros casos de eivas o deformidades herdadas da nai sobrenatural. HARF-LANCNER, L., «L'image et le monstrueux», en BUSCHINGER, *op. cit.*, pp. 77-92.

[61] TENREIRO, art. cit., p. 52.

[62] HARF-LANCNER, L., *Les Fées au Moyen Age*, Paris, Honoré Champion, 1984, p. 37.

[63] Nas versións eclesiásticas o tabú muller feérica soe vincularse acusadoramente coas cousas divinas e en especial co sacramento da misa e as súas partes (consagración), o cal encaixa con certas controversias doutrinais da época. KENNEDY, L. V., «The moment of consecration and elevation of the host», en *Medieval Studies*, IV (1944), pp. 127-150.

[64] LEOUTEAUX, Cl., «La structure des légendes mélusiniennes», en *Annales. E.S.C.*, 33/2 (1978), pp. 294-306.

[65] TIRSO DE AVILÉS, *Armas y linajes de Asturias y antigüedades del principado*, ed. a cargo de J. M. GÓMEZ TABANERA, Oviedo, Grupo Editorial Asturiano, 1991, p. 74.

seus conxéneres europeos. O dito pode ter certa dose de «escolasticismo» formal embora, obviamente, sexan necesarias tais distincións, mais, quere dicir isto que no noroeste peninsular está ausente a representación melusínica canónica de seu? A este apresurado aserto imponse, segundo o noso punto de vista –e afortunadamente–, certa «cordura» das fontes etnográficas. Podemos, certamente, referir así polo que se refire a tradición oral dúas versións de esquema puramente melusínico recollidas hai case oitenta anos na área asturiana por Aurelio de Llano[66]. Consideramos, alén da unidade e similitude decote evidente co folclore asturiano, que a tan comentada e aparente elipse no folclore galego contemporáneo[67] de elementos deste tipo pode ser matizada. Exemplificarase isto a través de dúas versións actuais que poden considerarse, na máis pura liña do estilo da análise formal-estrutural do relato aplicada por Propp[68] ao conto popular, como variantes xenéricas do *topos*, o esquema xeral, que temos sinalamos arriba. Un interese engadido áchase no feito de non seren elas versións novidosas, se non recollidas hai xa algúns anos, polo que o apuntado supón unha relectura cunha ollada nova dese folclore. A primeira delas procede de Portonovo (Pontevedra): «*Unha princesa moura que se lle aparecía a un mariñeiro. Entón namoráronse, viviron xuntos, ela converteuse en serpe. Ela morreu afogada nunha cova mariña e el quedou cun grande tesouro*»[69]. A teor do exposto antes, o lector poderá comprender agora –e desculpar se cabe– o longo rodeo que temos dado para chegarmos ata aquí. Pódese apreciar que o argumento necesariamente breve, e quizais por iso –amnesias involuntarias a parte– incompleto, correspóndese basicamente aínda co melusínico casamento-transgresión-desaparición, sendo a perda do motivo do *tabú* cerne da lóxica argumental (pola mala memoria do informante), posiblemente tamén o desencadeante dos cambios no final do relato, no que –algo *ad hoc*– o home segue a conservar o «tesouro». A morte da moura é unha variante frecuente, mais que normalmente soe situarse na versión moi corrente, mais non que se sitúe tras o casamento, sendo máis frecuente que iso se dea no momento de desencantamento cando este fracasa, sendo tamén posible como alternativa que o encantamento lle sexa dobrado en duración á moura. A marcha, cando o «encantamento» fracasa ou non se dá antes dun tempo determinado, tamén é corrente, adquirindo frecuentemente a muller fasquía

[66] Llano Ampuria de Roza, A. de, «La moza que se convierte en culebra», en *Arxiu de Tradicions Populars*, IV (1928), p. 375; *Del folclore asturiano: Mitos, supersticiones, costumbres*, Madrid, Voluntad, 1922, pp. 42-44.

[67] Criado Boado, art. cit.

[68] Propp, V., *Morfología del cuento seguida de las tranformaciones de los cuentos maravillosos. El estudio estructural y tipológico del cuento*, Madrid, Fundamentos, 1974, passim.

[69] Recollido por Fernández Canosa en Llinares García, *op. cit*., p. 73.

de serpe[70]. Por outro lado, a adscrición xeográfica á zona sur de Galicia da lenda citada sitúaa na area de orixe da liñaxe dos Mariño. A segunda versión melusínica galega atopada devólvenos novamente á zona da Terra de Miño (Lugo) e se relaciona cos xa mencionados xacios:

> «*Existe en el río Miño, una raza de seres llamados xacios, que tienen su guarida en los profundos pozos de dicho río (...) un vecino del lugar de Marce, vio una xacia, bella, hermosísima, la cual manifestó al pescador que, si la bautizaba quedaría desencantada, y se casaría con él. Bautizóla el pescador, y se realizó el matrimonio. Los hijos que de este matrimonio nacieron eran muy aficionados a bañarse en el Miño, riachuelos y cuantos tanques de agua existen en el citado lugar de Marce; y habiéndoles reprendido el padre en cierta ocasión por su demasiada tendencia al baño, les dijo: ¡marcharos de aquí hijos de una xacia! Y habiendo emprendido nueva greña con su consorte, en casa, aborrecida la xacia de su marido, abandonó a éste, y se volvió al encanto; pero sus connaturales la descuartizaron en las profundidades del río*»[71].

Máis detallada esta segunda lenda confirma parte do dito sobre a anterior; aínda que falta o tema da «transgresión» atopamos, de novo, un ben coñecido -e substitutivo- tema que aparece noutras variantes europeas, o da «calumnia» como detonante final[72], alén das xa consabidas calidades herdadas polos fillos[73] (a afección ao acuático) como o accesorio motivo da queixa: «*marcharos de aquí hijos de una xacia*». Engade nesta variante ademais, por se for pouco, un elemento que encaixa como luva á man cos procesos de influencia eclesiástica sobre o folclore que xa temos sinalado o longo deste artigo: o «bautismo», entendido agora como forma de desencantamento, unha solución que, talvez, agradaría tanto a un Paracelso coas súas alambicadas teorías sobre a ánima deses semi-peixes.

70 O que quizais veña a explicar por extensión e evolución autónoma dalgunhas tradicións segundo as cales as serpes se van voando cara ao mar, Babilonia ou ao río Xordán ao cabo dun certo tempo. López Cuevillas, F. - Bouza Brey, F., *Os oestreimnios os saefes e a ofiolatría en Galiza*, Santiago de Compostela, Arquivos do Seminario d'Estudos Galegos, II, 1929, p. 155; Mandianes, M., *Loureses: antropoloxía dunha parroquia galega*, Vigo, Galaxia, 1984, pp. 14-15.

71 Castro López, R., *Reseña histórico descriptiva de la parroquia de Villar de Ortelle y su comarca*, Monforte, 1949, p. 44.

72 Woods, J., «The Calumniated Wife Theme in Medieval Welsh Literature», en *Cambridge Medieval Celtic Studies*, 10 (1985), pp. 25-38.

73 Véxase a nota 51.